

# Collective Memory and Political “Creation”. Between Use and Abuse

*Lorena-Valeria Stuparu*

PhD, Institute of Political Sciences and International Relations of the  
Romanian Academy, Romania

## **Abstract**

As shown Ricoeur in the book *La mémoire, l’histoire, l’oublié*, like a “province of the imagination” that contributes to the definition of a narrative identity, the memory can also hold an ideological function. Starting from the premises of the memory that can be considered beyond its temporal function as a province of the imagination and of ideology, as an expression of social imaginary, in this paper I’ll try to explore the creative dimension of the memory even within political contemporary democratic regimes. History is itself a province of the individual or collective memory, and social or political constructions – as we know – have an imaginary representation at least at the level of the past, when history is invoked not so much in the spirit of demonstrating a truth recorded in documents, but in the spirit of interpretation which seeks to impose a power that has no real legitimacy. Beyond the phenomenon of memory and history counterfeiting practiced by the dictatorial leaders of all time and beyond the more subtle fact that any illegitimate leader exploits the mystifying function of memory as an attribute of ideology to sustain its projects and to maintain himself at the government, the distinctions between use and abuse made by Paul Ricoeur lead to a possible interpretation of a current political phenomenon marked by malevolent imaginary: not only the excess of a obligatory and imposed memory as a duty is an abuse, but also noxious is the abuse memory’s fragmentation or its deletion to justify the legitimacy of a regime. Memory’s profanation of people who have played a role (more or less political) on the stage of the past history, the refusal to recognize the merits and achievements, the attempt to cancel the value and the meaning of their lifetimes by inventing nonexistent or partial and contextual culpabilities – are practices located at the intersection of memory and ideology used both by politicians situated in the right political spectrum and by those situated to the left.

**Keywords:** memory, history, political imaginary, ideological construction, utopian creation

## **Memorie colectivă, ideologie, utopie**

Printre ideile pe care se întemeiază studiile dedicate imaginarului în general, se regăsește și aceea potrivit căreia receptarea istoriei și a politicului la nivel colectiv funcționează pe bază de reprezentare, iar aceasta din urmă poate

fi de natură imagistică, simbolică, mitologică, narativă. Totodată, în construcția acestor forme de reprezentare istorică și politică, unul dintre rolurile esențiale îl deține memoria.

Cât privește această din urmă noțiune, o distincție familiară în limba greacă - arată Ricoeur (Ricoeur 2004, 167) - era aceea dintre *mnèmè* și *anamnèsis*, consacrată prin tratatul lui Aristotel al cărui titlu latin a devenit familiar: *De memoria et reminiscentia*. Potrivit acestuia, *mnèmè* (memoria) desemnează simpla prezență în spirit a unei imagini din trecut, în timp ce *anamnèsis* (reminiscentia/reminiscenta) exprimă un fel de luptă victorioasă împotriva uitării. Așadar memoria este un fel de moment pasiv (când o imagine vine sau este adusă de un stimul exterior în minte), pe când reminiscenta este un moment activ, în care amintirea unei imagini văzute sau a unei experiențe trăite cândva, permite accesul la lumea lucrului din imagine sau a fostei realități a unei experiențe.

Cu toate că *La mémoire, l'histoire, l'oublie* este o lucrare compusă din trei părți delimitate ca temă și metodă (fenomenologia memoriei, epistemologia istoriei, hermeneutica istoriei), în toate acestea problema capitală este reprezentarea trecutului. Iar dacă este să găsim o corespondență actuală între accepțiunile aristotelice ale memoriei și noțiunea de memorie colectivă, cred că în cazul acesteia din urmă avem de-a face cu *mnèmè* (memoria), altfel spus cu un fel de memorie „obligatorie”, anamneza fiind un proces prin excelență individual în condiții de pace și echilibru social-politic.

Iar atunci când în reprezentarea trecutului memoria funcționează ca o „provincie a imaginației” prin care contribuie la definirea unei identități narative, memoria poate deține și o funcție ideologică. Dincolo de fundamentele psihologice, istorice și filozofice ale imaginarului social și politic, în lucrarea mai sus consemnată este disputată posibilitatea memoriei de a fi convertită în ideologii și mitologii moderne, atunci când se renunță la rigoarea epistemologică – în schimbul exploatării laturii imaginative a acesteia. În acest sens, una dintre ideile directe a cărții dedicate memoriei este că „dincolo de limbajul obișnuit, o lungă tradiție filosofică ce conjugă într-un mod surprinzător influența empirismului de limbă engleză și a raționalismului de factură carteziană, face din memorie o provincie a imaginației.” (Ricoeur 2000, 5). Cu ajutorul teoriei platoniciene a *eikōn*-ului care pune accentul pe fenomenul prezenței unui lucru absent (referința la timpul trecut fiind implicită) Ricoeur observă legătura dintre memorie și imaginație, fie ea orientată spre fantastic, ficțiune, ireal, posibil, sau spre utopic și realitatea anterioară. Altfel spus, memoria este îndreptată spre realitatea anterioară, în timp ce reminiscenta este îndreptată spre realitatea interioară.

Idea memoriei ca provincie a imaginației poate fi valorizată hermeneutic în sensul recunoașterii utilizării memoriei de către ideologie ca expresie a imaginarului social destinat să legitimeze puterea în măsura în care ideologia ține de domeniul imaginarului utilizat „rațional” –, la care putem

adăuga înțelesul de „minciună generală obligatorie” împrumutat de la Soljenițin de Alain Besançon în cartea *Originile intelectuale ale leninismului*. (Besançon 2007, 5). În această privință, ideologia este un fel de agent al ficțiunii politice și în calitatea ei de falsă conștiință (Marx) poate acționa mai eficient decât adevărul.

Pe baza acestor două premise – a memoriei care poate fi considerată dincolo de funcția sa temporalizantă drept provincie a imaginației și a ideologiei ca expresie a imaginarului social - pot fi observate câteva aspecte care îndreptățesc ipoteza unei funcții ideologice a memoriei în legitimarea puterii, inclusiv în cadrul regimurilor politice democratice contemporane.

Potrivit lui Ricoeur istoria este ea însăși o provincie a memoriei colective sau individuale, iar construcțiile sociale și politice au o bază imaginară cel puțin la nivelul reprezentării trecutului, atunci când istoria este invocată nu atât în spiritul demonstrării unui adevăr consemnat în documente, cât în spiritul interpretării prin care se încearcă impunerea unei puteri care nu are legitimitate reală. Ideologia încearcă să impună și să consolideze o putere lipsită de legitimitate reală (i.e. consensuală), iar o putere ilegitimă este aceea furată și nu câștigată prin vot democratic – la nivelul societății contemporane –, sau uzurpatoare – la nivelul societăților premoderne în cadrul cărora legitimitatea se transferă prin moștenire.

Analiza ricoeuriană a memoriei ca provincie a imaginației conduce la concluzia că forma ideologică a imaginarului social construiește o falsă legitimitate, puterea utilizând ideologii pentru a justifica utopii și în acest sens, „ambitia veritativă a memoriei și lacunelor sale este analizată în relația cu abuzurile memoriei”(Ricoeur 2000, 26). Sunt opuse astfel istoria științifică și istoria manipulată ideologic cu ajutorul unei imaginații care a renunțat la funcția sa creatoare, în schimbul aceleia distrugătoare. Cum memoria are o „funcție matricială în privința istoriei” (Ricoeur 2000, 504) (istorie politică și diplomatică, istorie economică și socială, istorie a culturilor și mentalităților) aservirea ideologică a istoriei este posibilă cu ajutorul unei memorii forțate și impuse: „Chiar și tiranul are nevoie de un retor, de un sofist, pentru a da curs întreprinderii sale de seducție și de intimidare. Narațiunea impusă devine astfel principalul instrument al acestei operațiuni duble. Plus-valoarea pe care ideologia o adaugă (...) pentru a răspunde cererii de legitimitate ridicată de conducători are ea însăși o textură narativă: mituri fondatoare, povești de glorie și de umilire hrănesc discursul de lingușire și teamă. Acest lucru face posibilă conectarea abuzurilor exprese ale memoriei cu efectele distorsionante la nivelul fenomenal al ideologiei. La acest nivel, memoria impusă este înarmată cu o istorie ea însăși «autorizată», istoria învățată și sărbătorită public. În fapt, o memorie exersată este, la nivel instituțional, o memorie predată (...). Istorie predată, istorie învățată, dar și istorie celebrată. Memorizării obligatorii i se adaugă și comemorarea convenită”.( Ricoeur 2000, 104).

Astfel Ricoeur aduce în discuție și problema abuzului de memorie analizată de Tzvetan Todorov potrivit căruia confiscarea memoriei „nu este doar specialitatea regimurilor totalitare“ (*Les Abus de la mémoire*, p.13). Dincolo de fenomenul falsificării memoriei și istoriei de care se leagă numele conducătorilor regimurilor dictatoriale din toate timpurile și de faptul mai subtil că orice conducător nelegitim pentru a-și susține proiectele și a se menține la guvernare exploatează funcția mistificatoare a memoriei ca apanaj al ideologiei, distincțiile între uz și abuz operate de Paul Ricoeur conduc la o interpretare posibilă a unui fenomen politic actual marcat de amprenta imaginarului răuvoitor: nu numai excesul de memorie obligatorie și impusă ca datorie este un abuz, dar la fel de nociv este și abuzul fragmentării memoriei sau pur și simplu a ștergerii acesteia pentru a justifica legitimitatea unui regim. Profanarea memoriei persoanelor care au jucat un rol (mai mult sau mai puțin politic) pe scena istoriei trecute, refuzul de a le recunoaște meritele și realizările, încercarea de a le anula valoarea și sensul vieții prin inventarea unor vinovății inexistente sau parțiale și contextuale – sunt practici aflate la intersecția memoriei și ideologiei de care se folosesc atât politicienii aflați la dreapta spectrului politic, cât și aceia situați sau declarați la stânga acestuia. Invers, inventarea unui trecut glorios, amintiri despre evenimente și fapte extraordinare care nu au avut loc – reflectă funcția patologică a memoriei imaginative devenite ideologie și o contradicție ontologică.

Altfel spus, stimularea imaginarului social pentru a susține și a legitima puterea nu se realizează numai prin utilizarea imaginației, dar și a memoriei prin intermediul medierilor simbolice ale acțiunii, și în principal datorită resurselor oferite de configurarea narativă a istoriei: „Maniera în care datoria memoriei este proclamată poate figura drept abuz de memorie (...) sub semnul memoriei manipulate. Nu este vorba de manipulare în sensul strict delimitat de relația ideologică a discursului cu puterea, ci de o modalitate mai subtilă, în sensul unei direcții a conștiinței care se proclamă ea însăși drept purtătoare de cuvânt a cerinței de dreptate a victimelor. Prin această capturare a mărturiei tăcute a victimelor uzul este transformat în abuz“ (Ricoeur 2000, 109. Pentru a evita metamorfoza uzului în abuz, Ricoeur propune iertarea și uitarea creatoare. Ca și memoria conjugată cu imaginația – depozit de imagini și stări –, uitarea poate fi de asemenea creatoare, nu doar prin faptul că eliberează mintea de abuzul memoriei sau de un exces în cele din urmă steril și face posibile amintiri și memorii fericite, dar și în sens etic și religios. Dacă memoria creatoare cu ajutorul imaginației poate servi uneori ideologiile, uitarea creatoare înseamnă eliberarea de acestea din urmă.

Ideologia nu ține de memoria spontană (deși uneori o imită), ci de memoria elaborată cu ajutorul imaginației utilizate pentru a falsifica realitatea, ignorându-și natura prin excelență simbolică, creatoare. Chiar dacă prin intermediul forței propagandei și manipulării se poate manifesta ca experiență

spontană, plină de patos, ea nu face altceva decât să submineze adevărul istoric pentru a legitima falsul.

Atunci când i se ignoră voit funcția sa epistemologică, istoria devine un instrument ideologic. Partea bună a acestei condiții deteriorate a memoriei este că în perioadele de decadentă – folosită cu moderație – într-o astfel de situație este impulsionată căutarea adevărului puterii legitime.

În termenii lui Paul Ricœur, ca expresii ale de imaginarului social ideologia, utopia, memoria, simbolurile, noile ritualuri sau mitologii sunt deopotrivă asumate de puterea politică în scopul legitimării.

Ne putem întreba dacă în afară de formele imaginarului a căror convingătoare analiză ricoeuriană demonstrează că acordă o legitimitate falsă (fie celor aflați la putere care au conștiința minciunii care stă la baza sistemului, fie celor aspiranți la putere – fiecare folosind ideologii și memorii falsificate, pentru a justifica utopii) poate fi susținută existența unor forme ale imaginarului autentic legitimize.

Este posibil ca o astfel de formă a imaginarului politic, dincolo de uzul simbolurilor, al teatralizării, al ideologiei, utopiei și memoriei să facă parte din structura conștiinței umane socializate și să întemeieze psihologic ideea de legitimitate: indivizii (cetățenii) au nevoie să creadă (cu conștiința autoamăgirii sau nu, chiar și în condițiile contractului) că aceia care îi conduc le sunt superiori, pentru a suporta mai ușor subjugarea. Oamenii au nevoie să admire, să fie încrezători, să-și întemeieze aspirații și să le investească în persoane sau în instituții despre care consideră că le pot rezolva probleme pe care ei singuri nu le pot rezolva. Aici se întâlnește „psihologia maselor” cu psihologia conducătorilor care profită de cea dintâi și îi livrează simbolistica puterii. La ora actuală mult mai multă credibilitate îi conferă omului politic imaginea sa, decât faptele sale.

Oricât de pregnante ar fi tendințele demitizante contemporane și oricât de marcată neîncrederea cetățenilor în conducători, o altă explicație deopotrivă psihologică și teologică a funcției legitimize a imaginarului individual și colectiv cred că se află în aceea că de fapt omul „de la natură” – dincolo de sentimentul egalității firești și necesare în fața legilor sacre și profane - este dotat mai curând cu simțul ierarhiei, demitizând ideologiile modernității.

Cu alte cuvinte, mai ales în condițiile relativismului cultural propriu societății actuale se confruntă o *concepție* a legitimității cu o *percepție* a legitimității. Clasa conducătoare sau grupurile care intenționează să ia puterea apelează la memoria colectivă încărcată emoțional, la ideologii sau utopii, la strategii simbolice și ritualizări scenice. Pe de altă parte, cetățenii conduși (cărora filosofia puterii individului le refuză atributul de „simplu”) își creează propriile reprezentări cu privire la valabilitatea puterii. Se dezvoltă astfel în paralel cel puțin două simbolistici: una a guvernanților și alta a guvernaților. Atunci când guvernanții sunt percepuți ca ilegitari, fie deoarece ocupă o funcție pentru care nu sunt calificați, fie pentru că au înșelat prin abuzurile comise

așteptările și încrederea celor ce i-au ales în funcții, iar acest fenomen privește toate componentele sistemului politic, social, economic și cultural proprii unui regim – încep să apară și semnele delegitimării manifestate prin diverse forme de contestare a puterii, până la înlocuirea acesteia cu alta considerată legitimă. Dar pentru ducerea la bun sfârșit a misiunii cetățeanului de a discredita impostura puterii la un moment dat, este nevoie de informare corectă, dezideologizată și mai ales de solidarizare împotriva răului comun.

### **Autoritate, creație politică, memorie colectivă**

Teza autonomiei politicului este în același timp legată, pentru Paul Ricoeur de caracterul „imemorial” (de „originea fără începuturi”) al „tradiției autorității” (Ricoeur 1992, 23). Dar această veche tradiție a autorității ce întemeiază autonomia politicului în sensul arătat mai sus, intră în coliziune, în epoca modernă cu teza autonomiei individului la nivelul oricărei componente posibile a personalității sale.

Corelația între putere și autoritate este inevitabilă: deși pot avea la un moment dat atât intensiuni, cât și extensiuni diferite (de pildă, puterea trimite mai mult la domeniul politicului și religiosului, cel puțin în limba română, în timp ce autoritatea sugerează mai curând juridicul, eticul și epistemicul, culturalul) ele se întîlnesc, reunindu-se, în sferile simbolicii și sociologiei, în care un obiect nereceptat și neinterpretat este practic, inexistent. Autoritatea și puterea își încep scurta sau lunga existență din momentul în care sunt resimțite ca atare de cei asupra cărora se exercită. Percepția autorității și a puterii poate fi la fel de intensă la nivel individual, ca și la nivel colectiv. Perspectiva filosofiei analitice (J.M. Bochenski) asupra fenomenului autorității ne ajută și în descifrarea ”kratofaniei” în ipostaze politice concrete, reprezentative sau personale.

După Bochenski ”în esență există două ontologii diferite ale grupului uman, adică ale societății: cea aristotelică și cea hegeliană”, iar dacă acestea au fost dezvoltate unilateral de către spirite mai puțin înzestrate până la consecințele cele mai absurde, „marile ontologii ale lui Aristotel și Hegel bineînțeles că nu sunt responsabile pentru aceasta”. (Bochenski 1992, 33).

Potrivit lui Aristotel citit de Bochenski, ”individul este singurul și ultimul subiect în societate”, iar aceasta din urmă nu este o ficțiune: există în ea, în afară de subiectele (individuale) umane, și alte relații reale din pricina cărora grupul este în realitate mai mult decât suma indivizilor. Drept pentru care „societatea nu poate fi în nici un caz un purtător al autorității, deoarece ea nu este subiect (adică substanță)”. (Bochenski 1992, 33).

Și așa cum societatea nu poate fi purtător al autorității, este dificil de evaluat dacă se poate vorbi întemeiat despre o memorie colectivă „natural”, ci mai curând de una „cultivată”.

Potrivit aceleiași lecturi, ”Hegel crede că grupul este un subiect adevărat care posedă chiar un spirit propriu, așa-numitul spirit obiectiv. Hegel este atât

de convins de acest lucru, încât la el indivizii nu apar în ultimă instanță decât ca «momente dialectice», ca un fel de organe ale grupului. Privit din acest punct de vedere, grupul poate fi un purtător al autorității” (Bochenski 1992, 33). Deși Hegel nu merge atât de departe, încât să considere că spiritul obiectiv are conștiință (și atunci spiritul obiectiv se înrădăcinează în la fel de obiectivul «inconștient colectiv», sau este transportat din afară, de o instanță a cărei autoritate nu emană din el însuși, ci este transcendentă?), el vede în ”conștiința individuală a conducătorului societății, de pildă a bărbatului de stat” un foarte bun înlocuitor pentru conștiința grupului. În propriul sistem, din creditarea unui grup cu o conștiință personală, Hegel regizează o dramă: el ”vede în faptul că bărbatul de stat trebuie să-și împrumute conștiința sa individuală (subiectivă), foarte limitată, spiritului social incomparabil mai cuprinzător și căruia niciodată nu-i este adecvată, o tragedie a bărbatului de stat” (Bochenski 1992, 33). Tragedia cred că vine, pe de o parte, din aceea că împărțită, răspândită astfel, conștiința (admițând că este reală și altruistă) își reduce propriul potențial de libertate și creație personală (și atunci conducătorul devine erou sau martir) din neînțelesul pe care îl poartă cu sine, printre contemporani, orice conștiință vizionară, sau, dimpotrivă, din aceea că liderul poate forța (mai întâi prin propriul exemplu ”carismatic”, apoi prin mijloace coercitive) la un moment dat grupul să accepte o conștiință de împrumut, care nu-l reprezintă. Viziunea lui Hegel, după cum bine o știm, (și al cărei ”pericol” totalitar l-a sesizat și Mircea Eliade) (Eliade 1992, 50) este confirmată de nenumărate secvențe istorice nedemocratice, dar mai îndreptățită pare concepția lui Aristotel pentru care optează Bochenski: ”Mie personal mi se pare că ontologia aristotelică corespunde mai bine faptelor, chiar dacă și ea își are punctele ei discutabile, și că cea hegeliană atrage după sine consecințe foarte periculoase, de pildă subordonarea totală a individului în raport cu grupul. Hegel este în esență un *comunist ontologic* (s.m.) Și nu este de mirare că cei mai mulți comuniști din sfera socialului se reclamă de la el”. (Bochenski 1992, 33). Cum o societate bazată pe principiul colectivității și al autorității emanate de colectivism pare nerealistă, Bochenski adoptă perspectiva lui Aristotel. Prin urmare, el consideră că purtătorul autorității este individul: „(Nimic) nu ne împiedică bineînțeles de a vorbi despre un grup, de exemplu despre parlament, ca despre purtător. Trebuie doar să fim conștienți de faptul că ne folosim în acest caz de o simplificare comodă deoarece, în ultimă analiză, orice purtător al autorității este întotdeauna un individ.” (Bochenski 1992, 34-35).

În schimb, perceperea autorității, sau a dominației - dacă poate fi vorba de o schimbare - se referă la ”achizițiile grupului”, la noțiuni care vizează colectivitatea și nu la imaginea populară a trăsăturilor personale proprii conducătorului: ”În termenii trăsăturilor personale a căror distribuție este independentă de istorie și admițând că nu s-a produs o mutație a speciei, soldații francezi care au fost martorii dezastrului din 1940 nu erau diferiți de cei care au

rezistat la Verdun în 1916 (...)” Schimbate sunt reprezentările ”patriei”, ”datoriei”, ”înțelegerea colectivă a rolului și sensului politicii” (Rouquette 2002, 48).

Mai mult, schimbarea percepției autorității politice este legată de schimbarea reprezentării individului și aceasta poate fi sugerată prin reiterarea tradiția metaforei „lumii ca scenă” care, după cum arată Luc Boltanski, a suferit o deplasare începând cu secolul XX: „ea nu mai este centrată doar pe actor, pentru a denunța ipocrizia lumii sau pentru a fonda într-o antropologie reprezentarea politică, nici asupra scenei spectacolului lumii, ea se leagă acum de spectatorul care observă. O proprietate importantă a spectatorului, în metafora politică și socială, este capacitatea pe care o are de a vedea fără a fi văzut” (Boltanski 2008, 25) – ceea ce este echivalent cu „puterea” individului anonim care legitimează pur și simplu prin prezența lui la „spectacol”, și anume prin faptul că se prezintă sau nu la alegeri.

Or, discursul în termeni simbolici despre teatru și în egală măsură dramatizarea istoriei, în scrierile literare eliadești, de exemplu, se înscrie în tendința acestui proiect recuperator și totodată înnoitor al artei moderne în care politicul este reconstruit după alte principii formale. Astfel, de exemplu, în experimentele dramaturgice pe care le propune Eliade în opera literară (cu deosebire în *Nouăsprezece trandafiri*), deopotrivă actorii care interpretează personajele și spectatorii se transpun în personajul colectiv, identificându-se cu acesta. Este formula teatrului ca mister și ritual pentru care au optat mari dramaturgi și regizori ai secolului XX, iar actorul și spectatorul român își pot aminti o astfel de experiență trăită în stagiunea 1990/1991 a Teatrului Național din București. În *Programul trilogiei antice* regizate atunci de Andrei Șerban, după numele actorilor din distribuție se poate citi că „Publicul este invitat să urmărească acțiunea piesei deplasându-se împreună cu actorii dintr-un spațiu în altul, în funcție de desfășurarea acțiunii și să-și ocupe locurile pe scaune în momentul în care acest lucru le va fi indicat de actori”. Este evidentă afinitatea între o astfel de opțiune regizorală și ipoteza pentru care optează Eliade, dezvoltând-o mai ales în nuvele : a teatrului ca „inițiere”, ca „spectacol sacru”, ca prelungire în actualitate a ritualurilor arhaice. În plus, dimensiunea religioasă a spectacolului teatral sugerează implicarea transcendenței în istorie, iar prin această „recuperare a istoriei într-o formă teatrală” (Domenach) efectele tragice și absurde sunt „purificate”: „Totdeauna limbajul teatral a fost îmbinat cu limbajul esențial al vieții, dar în epoca recentă, el a invadat toate domeniile atât de mult, încât a provocat un fel de teatralizare a Istoriei” (Domenach 1995, 135). Ceea ce înseamnă, pe de o parte, un mod de a privi istoria reală ca reprezentare totală realizată cu mijloacele regizorale, scenografice și actricești, dar și o transpunere utopică în spectacolul propriu-zis, pentru a fi re-trăită și pentru a exorciza tragicul istoriei, căci o istorie din care a fost izgonită interpretarea tragică scenică purificatoare, riscă să re-trăiască drama în realitate. Această funcția exorcizantă îndeplinită de o trupă de teatru experimental și-o imaginează și Mircea Eliade în romanul *Nouăsprezece Trandafiri* : „Spectacolul

ilustrează modul de a fi al evenimentelor istorice și totodată structura istoriografiei (...). Personajul Serdaru mărturisește că nu l-a citit pe Hegel, dar crede că-i înțelege sistemul de gândire „pentru că l-am trăit de atâtea ori, în viața de toate zilele, și mai ales l-am re trăit repetând anumite spectacole sub direcția lui Ieronim”(Eliade 1992, 79-80). Pentru a reflecta structura istoriografiei, spectacolele respective, concepute cu *un exercițiu de anamneză colectivă (posibil doar în artă)*, încep cu celebra expresie (devenită replică) hegeliană „Prin Napoleon, Spiritul Universal a intrat călare în Istorie” (expresie pe care de altfel o invocă și Domenach), continuă cu dialogul dintre Hegel și reprezentanții istoriografiei contemporane, revenind într-un mod cu nimic mai „fantezist” decât cel filosofic la evenimentele exemplare și pluralitatea semnificațiilor acestora și, pe de altă parte, la rolul accidentelor cauzativ importante în istoria unui popor.

O perspectivă socio-antropologică a epocii contemporane îi permite lui Pierre Bouvier, prin intermediul conceptelor de rit și „ritualizare” să prezinte „societatea noastră” care „de două sau trei secole (...) funcționează pe ideea că ea este în evoluție, că se află într-o dinamică ce o opune societăților tradiționale”(Bouvier 2000, 27) drept una care, dincolo de comportamentele reflectând dorința de transformare și chiar „mutația” socio-umană și politică, este încă tributară unei mentalități care concepe întemeierea în ordine simbolică: „Aceste diferite elemente conduc la ideea problemei bazelor care dădeau o legitimitate societăților noastre. Se poate vorbi de mitologie? Mitul este o narațiune fondatoare. Convingerile noastre, sau cel puțin cele pe care le aveam nu cu mult timp în urmă, nu țin ele de mitologie, în sensul că azi am fi confrunțați cu dificultățile unei narațiuni fondatoare instalată în Renaștere și dezvoltată începând cu secolul Luminilor? E nevoie să renunțăm la idealurile bărbaților și femeilor, moștenite din Evul Mediu, ieșind de sub incidența situațiilor ce prevalau înainte, pentru a ne angaja într-o perspectivă eliberatoare, cea a libertății, a fericirii, a Umanității, baza Progresului și a Drepturilor Omului” (Bouvier 2000, 28).

Dacă lumea tradițională mai veche sau mai nouă în plan politic nu putea trăi în afara cadrelor unei mentalități potrivit căreia ritul desemnează o practică prin care se actualizează periodic un mit, iar mitul reprezintă o „dramatizare a simbolului”(Eliade 1991, 162), „astăzi, acest mod de a privi lucrurile nu mai pare pertinent”. Și aceasta doar în aparență, pentru că altfel, ne putem întreba, remarcă Pierre Bouvier, „dacă ceea ce se considerase a fi elemente inevitabile, susținute de istorie, dacă această înaintare continuă nu era unul din miturile noastre fondatoare?”. Mai mult, „Nu era, oare, o relatare ce ține azi mai mult de domeniul miticului decât al realului? La început, ea a constituit unul din fundamentele gândirii, dar azi s-ar părea că e oprire prelungită sau chiar regres. Ce structurează, în zilele noastre, prezentul?” (Bouvier 2000, 29). După părerea lui Bouvier, acest lucru e realizat mai curând de „«ansamblurile populaționale coerente» în locuri precise, cu practici și valori specifice, decât de marile

ideologii ce străbat spațiul social sau această iluzie a dezvoltării”, ceea ce îi permite să specifice că vede în pagubele provocate de progres despre care se vorbește de la începutul anilor 1980, „pagube ideologice, pagube umane, totul pus în relație cu perspectivele mondializării și ale gândirii unice” (Bouvier 2000, 29). Bouvier subliniază astfel tragedia unei lumi în care noțiuni abstracte precum „umanitate”, „progres”, „drepturile omului” au luat locul unor simboluri concrete ce „deschideau posibilități de concepție cu adevărat nelimitate”, după cum demonstrează Guénon, inclusiv aceea a libertăților spirituale în cadrul unor regimuri politice ilegite (după cum au arătat-o gânditori români precum Eliade, Noica, Steinhardt), „în timp ce limbajul, cu semnificații mai definite și mai încremenite, pune mereu în fața înțelegerii granițe mai mult sau mai puțin înguste” (Guénon 1997, 15). Ceea ce nu înseamnă că „forma simbolică nu este bună decât pentru vulg”, ci mai curând „aceasta este bună în mod egal pentru toți, pentru că îl ajută pe fiecare să înțeleagă, mai mult sau mai puțin profund, adevărul pe care îl reprezintă, conform propriilor posibilități intelectuale”, iar „adevărurile cele mai înalte, imposibil de comunicat ori transmis prin orice alt mijloc, devin comunicabile sau transmisibile până la un anumit punct atunci când sunt, dacă se poate spune așa, încorporate în simboluri care, fără îndoială, le vor disimula pentru mulți, dar care le vor manifesta în toată strălucirea ochilor celor ce știu să vadă” (Guénon 1997, 16). Și fiindcă „acolo unde există simbol, există creație” (Jung), acest adevăr nu poate excepta domeniul socio-politicului.

Întrebarea legată de locul acordat simbolicului în istorie este vastă, după Jean-Pierre Daviet, precum istoria universală însăși, iar răspunsurile arată simbioza dintre impunerea puterii la nivel politic și dănuirea ei în memoria colectivă prin simbolurile care o reprezintă. Astfel, „există o simbolică a puterii, de la piramidele din Egipt la însemnele suveranului (coroană, sceptru, spadă, mâna cu trei degete din vârful sceptrului, pinteni), fără să oitem palatul Versailles, turnul cu clopot al orașului, cheile orașului, pictura oficială, monedele, reprezentarea judecătorească sau, în registrul revoltei, baricada, zidul Federațiilor din cimitirul Père Lachaise”. La fel, „în viața cotidiană, totul poate avea o încărcătură simbolică: sărbătorile și carnavalurile, bijuteriile, veșmintele, bibliotecile, ornamentele casei, jucăriile, ritmurile relațiilor dintre indivizi (nașteri, căsătorii, aniversări, etape ale carierei, decese, daruri sau politețe), activitățile profesionale și din timpul liber”. (Daviet 2000, 224).

Această ultimă analogie arată motivul pentru care și în viața publică este vorba despre aceeași atitudine simbolică, pregătită de atitudinea valorizantă simbolic față de obiecte ce dau sens existenței cotidiene. Din nevoia de sens, de înțelegere a unei condiții care altfel pare absurdă și a unei istorii finalmente tragice, indivizii și colectivitățile recurg la simboluri deoarece potrivit cunoscutei definiții a lui Gilbert Durand reluată tacit, „simbolul este mesajul nevăzutului făcut vizibil și are o valoare participativă” prin care „concentrează într-o anumită ambiguitate și creează o identitate împărtășită, înscrisă în

materialitatea obiectului, a gestului sau în sentimente”. Datorită acestei forme cu o puternică încărcătură ontologică, de prezență vie a unor lucruri moarte pe care nu atât imaginarul a inventat-o, cât constituția umană situată deopotrivă în sfera materială și în aceea ideală, prin simbol „ne găsim și ne regăsim printre rude, meseriași, lucrători ai fierului sau ai sticlei de exemplu, marinari, țărani, printre cei din aceeași clasă de vârstă, provincie, asociație ori țară”. În această situație, „celălalt e perceput mai puțin ca individ izolat, cât ca membru al unui corp imprecis din care și eu fac parte, dar având locul meu fără a mă contopi cu el: simbolul integrează depărtarea, diferența, artificul”. (Daviet 2000, 224).

Persistența acestor „structuri antropologice ale imaginarului” explică și comportamentele deviante și reacțiile societății față de astfel de fenomene: „Societățile contemporane, pasionate de raționalitate, de eficacitate, de calcul utilitar și de individualism ar putea, firește, să rupă vrăjile lumii. Vechi simboluri se uzează, dau loc uneori la profanare (cimitirele), se ascund privirii (militarii nu-și mai îmbracă uniforme când ies pe stradă), dar protestul revigorează simbolul (ocuparea unei biserici de către imigranți), îl absolutizează chiar (terorismul lovește o țintă pentru valoarea ei simbolică). Recentele dezbateri în jurul vâlului islamic și al avortului au ascuns o puternică încărcătură simbolică”. (Daviet 2000, 225)

Redescoperind că simbolica marchează „un temperament politic dominant” și simbolicul „întreține relații cu ideologiile politice”, Daviet interpretează și ritul care ține de *ceremonia comemorărilor drept un act prin care se restaurează, măcar fugar, coeziunea colectivă*: „A comemora nu înseamnă a reproduce, sub formă simbolică, în așa fel încât să se dea din nou viață unei experiențe fondatoare? Asociația foștilor combatanți completează, fără îndoială, un gol al sociabilității locale și dă o legitimitate sărbătorilor dintr-un orașel, într-o țară unde dispare religia creștină: cultul morților, deosebit de un cult al patriei, în jurul unui monument evocând totodată altarul și mormântul, cuprinde un discurs, un minut de reculegere, un cântec sau o melodie la goarnă (...), un fel de dedicație”. Dar și la nivelul acestor ceremonii se insinuează politicul ca prezență simbolică: „Celebrarea e lecție de civism, sărbătoare a eliberării și păcii, sărbătoare patriotică pînă la un punct(...). Desfășurarea ceremoniei la care participă diferiți actori e interpretată ca «un limbaj simbolic», îndeosebi prin distribuirea rolurilor și a gesturilor efectuate. Președintele îi prezintă pe foștii combatanți drept cei ce-au plătit tributul de sânge dovedindu-și civismul, ca un îndemn pentru cei de față de a-și însuși virtuțile cetățenești”. (Daviet 2000, 230).

Pornind de la discursul mitologic (sau mitologizant) al politicianului despre care vorbea Antoine Prost (*Les Anciens Combattants et la société française, 1914-1939*), Daviet reiterează scepticismul unei întrebări comune precum: „O mitologie, însă, nu e oare o poveste frumoasă pe care ne place s-o auzim, o istorisire veridică într-un anume fel, dar despre care știm și că nu corespunde nicidecum realității prozaice?” pentru a răspunde cu fermitate: „Da, numai că ea

este și povestirea începuturilor unde prinde rădăcini o identitate. Discursul mitologic este istoria recompusă și înfrumusețată a unei reîntemeieri ideale a domeniului politicului în creuzetul războiului: un politic al «combatantului» adevărat, onest, virtuos, curajos și acceptat de toți așa cum era în tranșee, deci foarte diferit de politica partidelor și a politicienilor, o evadare din politica reală și din luptele sociale, un refugiu în figurile mitice, în esențele abstracte, în arhetipurile eterne.

Concret, nu trece decât prea puțin de retorica și de moralismul locurilor comune: aspirația de a face regimul parlamentar mai eficient, de «a-l salva de el însuși», fără nici o pârgie pentru a progresa în această direcție, prin refuzul precis de a face jocul partidelor și prin incapacitatea de a concepe o acțiune efectivă. Acest discurs ce refuză acțiunea are o funcție internă: «a face să existe prin cuvânt o unitate inexistentă», precum și o funcție externă: permite exercitarea unei «magistraturi morale», o misiune alcătuită din «liniștire și moderație». Astfel înțeles și chiar dacă nu spune nimic adevărat, mitul întreținut de clasele mijlocii are totuși o utilitate, fie și numai pentru a fi protejat de tentațiile extremiste”. (Daviet 2000, 231).

Dacă nu în vederea instaurării unei dificile corespondențe între politic și construcția socială pentru a legitima, cel puțin ca igienă mentală, în vederea înțelegerii mecanismelor politice de care depinde viața individului și a situații, prin această înțelegere, într-o zonă a suportabilului, recuperarea sensurilor unei gândiri simbolice uitate, pare astăzi la fel de necesară în spațiul public, ca și în spațiul privat, așa cum putem deduce din câteva observații pertinente care îi aparțin lui Marcel Gauchet: „La un moment dat, idealul autoguvernării va readuce în centrul atenției, ca elemente de sprijin indispensabile, aceste dimensiuni ale generalității publice și ale unității colective repudiate de aspirațiile actuale. Ele se vor recompune într-o nouă lumină, în vreme ce însuși idealul autonomiei va găsi un nou limbaj” (Gauchet 2006, 146).

În comparație cu „iluzia nomocratică” (Pierre Rosanvalon) denunțată, în fapt, deopotrivă de mișcările sociale și de gânditorii fenomenului politic, în viziunea „simbolică” a lumii politice între putere și legitimitate există o strânsă legătură datorată simbologiilor sau mitologiilor, memoriilor, ideologiilor, utopiilor, sau ritualizării spectacolelor publice moderne mai mult sau mai puțin transparente.

## **O concluzie**

În ciuda artificialității și a manipulării ei ideologice, în ciuda reminiscențelor de împrumut sau pur și simplu forțate (imposibilitatea anamensisului colectiv), a minciunii și automăgirii - noțiunea de memorie colectivă deține un rol hermeneutic major în înțelegerea creației politice.

## References

- Besançon, Alain. 2007. *Originile intelectuale ale leninismului*, Traducere din franceză de Lucreția Văcar. București: Humanitas.
- Bochenski, J.M. 1992. *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, Traducere din germană de Thomas Kleininger. București: Humanitas.
- Boltanski, Luc. 2008. Fapt și cauză, Traducere de Sofia Oprescu. În *Scena publică. Secolul 21*, București: Uniunea Scriitorilor din România și Fundația Culturală Secolul 21.
- Bouvier, Pierre 2000. Lectură «socio-antropologică» a epocii contemporane. În *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*. Coordonator Monique Segré, Traducere de Beatrice Stanciu. Timișoara: Editura Amarcord.
- Daviet, Jean Pierre. 2000. „Simbolicul în atelierul istoricului”. În *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*. Coordonator Monique Segré, Traducere de Beatrice Stanciu. Timișoara: Editura Amarcord.
- Domenach, Jean-Marie. 1995. *Întoarcerea tragicului*. Traducere de Alexandru Baci. București: Editura Meridiane.
- Eliade, Mircea. 1991. *Drumul spre centru*. București: Editura Univers.
- Eliade, Mircea. 1991. *Nouăsprezece trandafiri*, București: Ed. Românul.
- Gauchet, Marcel. 2006. *Ieșirea din religie*, traducere din franceză de Mona Antohi. București: Humanitas.
- Girardet, Raoul. 1997. *Mituri și mitologii politice*, Traducere de Daniel Dimitriu, Iași: Institutul European.
- Guénon, René. 1997. *Simboluri ale științei sacre*, Traducere din franceză de Marcel Tolcea și Sorina Șerbănescu. București: Editura Humanitas.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock.
- Paul Ricoeur, Paul. 1992. *Lecture autour du politique*. Paris: Le Seuil.
- Rouquette, Michel-Louis, 2002. *Despre cunoașterea maselor. Eseu de psihologie politică*, Traducere de Raluca Popescu și Radu Gârmacea. Iași: Polirom.